

RELIGIOSIDAD TRIUNFANTE, RELIGIOSIDAD DOMESTICADA

Entre la justificación y la reflexión

Triumphant religiosity, governed religiosity.
Between justification and reflection

Coordinador

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz

Hace en torno a treinta años, la expresión religiosidad popular tomaba carta de naturaleza historiográfica, derivando en buena medida, como ya destacó Domínguez Ortiz, de las reflexiones del episcopado latinoamericano en la asamblea de Puebla. Por supuesto, este hallazgo (redescubrimiento) dio mucho juego en las más variadas disciplinas, también en la Historia Moderna.

Se ha ligado de forma habitual al estudio del asociacionismo religioso de seglares, es decir a las cofradías y hermandades, pero sin desdeñar otros ámbitos tan diversos como interesantes: las romerías, los exvotos, las fiestas, el folclore, la literatura popular. Por la variedad de propuestas y de enfoques interpretativos, el congreso sobre *La religiosidad popular* (1987), promovido por la Fundación Machado, marcó un hito en nuestro país. Con mayor o menor acierto, se han ido desarrollando desde entonces muchas de las líneas de trabajo que allí se insinuaban.

El concepto de religiosidad popular no ha dejado de ser controvertido, pero historiográficamente se ha mostrado sumamente útil. Acentuaba lo local y tangible, lo cercano y gestual, lo solidario y social que se observaba en las prácticas religiosas. Al fin y al cabo, la religión se revela en su forma de entenderla y de vivirla, esto es en las muestras de religiosidad.

La historiografía se ha mostrado muy versátil al respecto, tal vez demasiado dispersa y localista, pero capaz de superar el nivel de lo anecdótico a que había quedado reducida la religiosidad (popular) en las clásicas historias eclesiásticas. Se sacudía la subordinación, ganaba en autonomía. Pero sin un discurso único. Así se desprende de las interesantes propuestas de determinados grupos de trabajo, con un indudable enfoque histórico-social, como las de T. A. Mantecón, entre otros, o de interesantes ensayos interpretativos como el de W. A. Christian y su concepto de “religión local”. Evito la referencia a otros campos de la historia de la cultura o de las ciencias sociales, que han conocido avances espectaculares en esta materia.

Pero creo justo señalar que, conforme avanzaban las investigaciones en el terreno histórico, se fue desdibujando el término “popular” y reforzando el de “religiosidad”. A mi juicio, la confluencia, no sin roces, entre lo oficial y lo popular en la etapa del catolicismo barroco tiene que ver con ello, tanto como

la amplia aceptación, a todos los niveles sociales, de las prácticas devocionales o la propia indefinición de lo popular, o tradicional, desde distintos enfoques.

Entretanto, el término religiosidad se mostraba tan amplio como cómodo. Parece caber en él de todo, en una época en que la dimensión religiosa alumbraba inexorablemente todos los hitos de la historia de los hombres y mujeres. Por supuesto, el término requiere también de agudos esfuerzos de definición, que no corresponden a este lugar. Pero sí la variedad semántica de sus contenidos. Sin abandonar el ámbito de la historia social, firmemente asentada en este terreno, el estudio de la religiosidad permite avanzar en las procelosas aguas de las mentalidades colectivas y los recursos utilizados desde una cultura “dirigida” para imponer patrones mentales y prácticas conductuales.

Es enteramente necesario superar en el término religiosidad el maniqueísmo entre lo oficial y lo residual, entre lo culto y lo inculto, entre lo sagrado y lo profano, entre lo espontáneo y lo ordenado. El hecho religioso no puede vivirse sin gestos y acciones, imposible reducirlo al estado puro de las ideas. Así se pone de manifiesto en los trabajos de este dossier. Ya sea una puesta al día de la bibliografía existente, ya el análisis de casos y de lenguajes, lo cierto es que la religiosidad cobra vida en ellos, sin juicios de valor apriorísticos.

Es además, como recordaba Martínez Gil, algo cambiante, una expresión sin duda de los condicionantes de espacio y tiempo. Por eso, se han escogido en este caso distintos ámbitos (peninsular y americano), así como diversas épocas, aunque predomina la barroca. Aquella religiosidad era a la vez triunfante y domesticada, capilarizada con éxito en el tejido social. Detrás de ella de adivina la mano de sectores eclesiásticos, por supuesto, pero también del poder regio y de los intereses de las elites. Una religiosidad que apostaba por la cohesión como estrategia de control. Descodificar la fiesta, el lenguaje o la práctica misional es indispensable para vislumbrar esa intencionalidad profunda. Ejemplos de ello se ofrecen a continuación.

Un dossier monográfico debe comenzar con una actualización bibliográfica. Fiel al punto de partida ya expresado, incidente en el ámbito de la religiosidad popular, y particularmente en el mundo de las hermandades y cofradías, éste se abre con la aportación de Carlos Lozano Ruiz y Margarita Torremocha Hernández, ambos de la Universidad de Valladolid. Su reflexión historiográfica se circunscribe al ámbito de la realidad cofrade que sin duda ha desvelado mayores novedades en torno al asociacionismo de laicos en la Edad Moderna durante las últimas décadas: *la asistencia social y las cofradías en el Antiguo Régimen*.

Ciertamente, el renovado análisis de esta faceta crucial de la vida confraternal (que contaba con notables aportaciones pioneras como las de Jiménez Salas o Rumeu de Armas) ha sido un hito fundamental para valorar correctamente la ubicación de las hermandades y cofradías en el seno de la sociedad estamental. Veteranía y juventud, una mezcla bien asentada en esta coautoría, nos muestra un panorama historiográfico enriquecedor, aunque no exento de lagunas.

La investigación sobre cofradías, sin duda, se incardina en los últimos tiempos en los intereses de la historia social y de la historia de las mentalidades, valorando fructíferamente el socorro que ofrecían a los enfermos, su realidad hospitalaria, los servicios funerarios, el alcance del mutualismo practicado, el afán por una “caridad” más amplia (cautivos allende el mar, condenados a muerte, niños expósitos, juventud huérfana, mujeres prostituidas...), o la dimensión grupal de las cofradías gremiales, de mareantes, de labradores, clericales, o las fórmulas de mayor exigencia espiritual, como las Escuelas de Cristo. Dominan, por supuesto, las aportaciones locales, aunque con frecuencia superan este limitado marco sus aportaciones interpretativas en una correcta contextualización. No podía faltar el interesante y aún poco esclarecido proceso de decadencia de los modelos asociativos en las épocas ilustrada y liberal, en clara competencia con los montepíos, la beneficencia pública o las sociedades de socorros mutuos.

Se perfilan de este modo unas corporaciones que responden a principios como el privilegio y la jerarquía, y que aspiran a ofrecer seguridades a vidas que se mueven, por diversos motivos, en la precariedad. Faltan, empero, propuestas metodológicas firmes y seguras, de forma que la producción historiográfica en este terreno adolece aún de un exceso de dispersión e incluso de inconcreción. La ausencia de obras globales, como señalan los autores, es buena muestra de ello.

Ellos cargan las tintas, paradójicamente frente a la abundancia de obras, en las limitaciones derivadas de la documentación hasta la fecha manejada. Ciertamente se nos antoja en exceso oficial (decretos, edictos, reglas y ordenanzas), laudatoria (relaciones, apologías, historias “interesadas”) o muy estereotipada (como sucede con las fuentes testamentarias). Hay que reclamar, por tanto, en este ámbito historiográfico, un esfuerzo de iniciativa y creatividad, buscando alternativas fiables y enriquecedoras en nuevos aportes de documentación directa e indirecta, además de una relectura de algunas fuentes ya clásicas. Así como también, la respuesta a preguntas fundamentales sobre la incidencia real en el submundo de la pobreza, las diferencias que puedan presentar las cofradías urbanas y las rurales, o su verdadero papel en la interrelación con los poderes del Antiguo Régimen.

Una visión muy novedosa de la fiesta presenta M^a. José del Río Barredo, de la Universidad Autónoma de Madrid, en su estudio sobre un *artífice de fiestas en el Madrid de la Contrarreforma*, el dominico fray Domingo de Mendoza. El mundo de las fiestas religiosas siguen sorprendiendo a la historiografía modernista con aportaciones como ésta, centrada no en la fiesta en sí, sino en sus diseñadores, en lo material, en lo litúrgico, en lo ideológico.

Desde luego, no son posibles indagaciones de este tipo sin una buena dosis de valentía en la búsqueda documental, en la capacidad de relacionar datos y en el correcto manejo de las fuentes impresas. Todo ello ha hecho posible el estudio de este caso madrileño. Pero no explica toda la magnitud de sus resultados. Una vez admitido el carácter de “cultura dirigida” propia del Barroco, este principio

mostraría inconsistencia si no se desvelan los mecanismos internos en el diseño y promoción de las fiestas.

Y en este sentido, el señalado fray Domingo de Mendoza, desde el emblemático convento de Atocha, resulta ser todo un profesional (un “empresario afortunado del catolicismo reformado en su dimensión ceremonial e hispana”), en los años finales del Quinientos e iniciales del Seiscientos. Su presencia se rastrea en los procesos de beatificación de S. Isidro (en este caso, hasta la canonización) y Sta. María de la Cabeza, de la infanta doña Santa, de Alfonso VIII, de Juan de Dios (éste sí coronado por el éxito), pero también en el fomento de fiestas (las de canonización de S. Raimundo de Peñafort y antes probablemente también las de S. Jacinto) y el aliento de propuestas confraternales, como la cofradía de los Siete Dolores de Nuestra Señora en el madrileño colegio de Sto. Tomás, un modelo que, sin abandonar la finalidad procesional (como “procesión de corte”), aunó a la perfección el deseo de una espiritualidad interior y la vinculación devocional con la Casa de Austria.

Es evidente que la religiosidad, y sus propuestas, responden a múltiples estímulos. Y así queda en evidencia en este caso: el deseo de asociarse en sectores medios y altos de la sociedad madrileña, el prestigio de la villa y corte, la exaltación dinástica y religiosa de los Austrias (con una vinculación especial con las Descalzas Reales), la propia exaltación de la orden dominicana, los deseos de reafirmar la presencia ceremonial del apartado convento de Ntra. Sra. de Atocha, el fomento de públicas rogativas, el valor de la disciplina corporal, la concurrencia de diversas instancias de poder y personajes influyentes, la colaboración de célebres escritores (como ocurre con Lope de Vega), el triunfo de una santidad “nacional” y, por supuesto, la imposición de los ideales tridentinos.

Propuestas como ésta, desde luego, fomentan la superación de un cierto anquilosamiento —que constata la autora— al tratar el asunto de las fiestas. Una realidad viva, que muestra en su devenir titubeantes amagos junto a pasos firmes, éxitos y fracasos, dependiendo, junto al favor popular y la sanción de la jerarquía, de la habilidad de sus proponentes y de la oportunidad de las ocasiones. Esta “intrahistoria” de la fiesta abre, sin duda, sugestivas posibilidades para la investigación y, por consiguiente, enriquecerá la interpretación histórica del complejo mundo festivo en época moderna.

Y de la corte a la periferia. La fiesta barroca pierde parte de su esencia si no se perpetúa en la memoria. En la vanguardia de los estudios sobre la fiesta y sus variadas proyecciones, José Jaime García Bernal, de la Universidad de Sevilla, nos ofrece como un “perpetuo milagro” la *memoria prestigiosa y perdurable de la fiesta religiosa barroca*, una propuesta metodológica de indudable actualidad. En este caso, su análisis atiende fundamentalmente a dos aspectos: el “panegírico festivo” (en relación con beatificaciones de santos dominicos de la Corona de Aragón) y la inserción de la fiesta sacra en las historias de ciudades (en este caso, Sevilla).

Las posibilidades de análisis de la fiesta barroca y de su memoria son variadas, pero todas ellas pasan por un correcto conocimiento de la taxonomía literaria que generaron. El autor se mueve muy bien en este terreno: hagiografías, crónicas de órdenes religiosas, episcopologios, “cronicones”, libros de “antigüedades”, relaciones de fiestas, historias de ciudades... Lo hace con la precisión que requiere cada tipología y la necesaria crítica de fuentes en cada caso.

Aquellas fiestas pasajeras tenían ciertamente aspiraciones de eternidad. Con este propósito publicaban sus relaciones sus promotores. Mezclaban el elogio de las virtudes con el criterio de antigüedad, el prurito localista con la capacidad de maravillar, teniendo como trasfondo, en este y en otros casos, la exaltación de una determinada orden religiosa. Cada fiesta es interesada y su narración también. Queda claramente de manifiesto en el traslado a Valencia de una reliquia de S. Vicente Ferrer (1600), en las fiestas de canonización de S. Raimundo de Peñafort celebradas en Barcelona (1601) o en las fiestas valencianas por la beatificación de fray Luis Bertrán (1608).

En todos estos casos destaca, junto a la biografía hagiográfica, la esplendor de la fiesta, en la que participa la comunidad entera, manifestando en su veneración la singular intercesión que reconocen de la mano de sus santos protectores, que a la vez eran sus paisanos. Lo masivo se confunde aquí con el impulso devocional tanto como con el apego al terruño, aunque la santidad no conoce fronteras —y la universalidad del “milagro público” así lo corrobora—; por eso se festeja también la canonización del polaco S. Jacinto en 1594. Así se presentan y se exaltan los nuevos héroes de la Contrarreforma.

Existe además una memoria ciudadana que exige el relato de las solemnidades en torno a santos, expresión de la alianza indisoluble entre el santo y la ciudad. Así ocurre en Sevilla con la obra de Francisco Jerónimo Collado (y su continuador Diego Ignacio de Góngora) o con la de Pablo Espinosa de los Monteros. Los tiempos históricos se confunden entonces en clave de exaltación, las glorias modernas son “épigono de sus antiguas proezas”, en un género literario convertido en *memorabilia*. El hallazgo de reliquias y su traslación son un terreno idóneo para ello. Pero también las exequias regias o los fastos marianos.

En ambos casos —Corona de Aragón y Sevilla— triunfan las claves de identidad societaria (orden religiosa, ciudad) teniendo lo providencial como vehículo. No en vano aquellos santos no eran sino “vasallos de la república espiritual” y la ciudad se hallaba “bendecida por las fiestas”.

La piedad popular tenía como punto de atracción la imagen sagrada. Fue una tónica, aunque controvertida, a lo largo de la historia del cristianismo. Y, desde luego, el concilio de Trento apostó por el valor de las imágenes. Algunas de ellas cobran “vida propia”, como trato de demostrar en el análisis del paralelismo entre *imágenes “rescatados”* y *fieles “esclavos”*.

El rescate de cautivos era sin duda un elemento social de la secular vida de frontera. Aquel azote —cautivos hubo en ambas orillas del Mediterráneo— se

sufría con intensidad desde el siglo XVI. Del mismo modo que algunos cristianos llegaban a ser rescatados de su cautiverio por distintas vías (incluida la labor de las órdenes redentoras de cautivos), también ocurre con determinadas imágenes sagradas, que pronto ganan la fama de milagrosas. Hay ejemplos muy anteriores, pero el más acabado es el rescate del simulacro de Jesús de Medinaceli en 1682, tras la pérdida de La Mamora.

Los ultrajes a que fue sometida la imagen son el símbolo del sufrimiento de una cristiandad cautiva, y con alto riesgo de renegar. La antítesis del renegado es, desde luego, la apoteosis del rescatado y qué mejor rescatado que el mismo Cristo en una efigie sagrada. Los textos en torno a este rescate y su magnificación rezuman providencialismo, pero a la vez se encuentran en historias como ésta signos de ambigüedad y sincretismo.

La cautividad generó un lenguaje altamente simbólico, que en la península ibérica conoció pronto una transmutación de valores: la aparición de esclavos “a lo divino”. La aparición de piadosas *esclavitudes* (sobre todo a partir de la década de 1610) encarna la apropiación de un lenguaje de dolor y rechazo para sublimarlo espiritualmente. Incluso la insignia de estas peculiares cofradías imitaba la marca física de los esclavos.

Se presentan ejemplos diversos, sobre todo de Madrid y de Granada; “esclavitudes” que se empleaban en las obras de caridad, el ejercicio de las virtudes, la práctica sacramental asidua, el fomento del culto solemne y la realización de ejercicios cotidianos. Todo ello con una clara intención propagandística. La que permite, a nivel simbólico, trocar el lóbrego mundo del cautiverio por una voluntaria “esclavitud” de alta intensidad espiritual. Todos los resortes psicológicos y emocionales, incluido el valor de las imágenes, se pusieron al servicio de la exaltación católica propia de la Contrarreforma.

Las misiones en tierras lejanas son también la expresión de una religiosidad de frontera, un modo de *hacer la guerra al diablo*, como proponen Benita Herreros Cleret de Langavant y Tomás A. Mantecón Movellán, de la Universidad de Cantabria, en su estudio sobre las misiones del Chaco y el Paraná en el siglo XVIII.

Es la experiencia de un mundo distinto y distante, donde lo estrictamente religioso se confunde —siempre lo hace, pero aquí con una intensidad notable— con lo económico, lo social y lo político. Los sugestivos postulados de autores como Robert Po-Chia Hsia o William A. Christian constituyen un buen punto de partida, subrayando el carácter de “ecotipo”, su trabazón irrenunciable con el contexto espacio-temporal, del fenómeno religioso. El análisis de la misión cobra en esa tesitura un valor especial. Y lo religioso se deja impregnar de conflictos interculturales, interétnicos, que lo moldean en medio de una diversidad de intereses, a menudo contrapuestos. Máxime en el ocaso del siglo XVIII, analizado sobre una documentación que abarca críticos informes, tan sesudos como interesados, o libelos abiertamente anticlericales. Traslucen la

dura visión —en opinión de los agentes de la metrópoli— del Chaco como “el centro de la idolatría”.

De este modo, interesa analizar el carisma personal de los misioneros tanto como la “filosofía” misional, los intereses materiales de los grandes hacendados junto a los fines estrictamente evangelizadores, las propuestas religiosas de cohesión social (para conformar un dócil “pueblo de cristianos”), los deseos de libertad de los indios y los tópicos que la adornan (deslealtad, amancebamiento, violencia, bandidaje, embriaguez), la afirmación de la autoridad del ordinario o la simple atención de las necesidades materiales de los indígenas, en concreto sanitarias (como ocurre en la controvertida concesión de licencia médica a fray Pedro Luis de Pacheco). Una religiosidad de frontera se muestra necesariamente transaccional, máxime cuando lleva como inseparable compañero de viaje el proceso de *civilización* (europeización o más exactamente hispanización). Así, en el terreno teórico, la misión es en sí misma la expresión de un orden —religioso, moral, cultural, político, económico, social— que la práctica parece desmentir o, en todo caso, alterar. Hasta el punto de llegar a convertirse la misión en el contraejemplo de un proceso de *barbarización* o *contaminación* de los indígenas reducidos. Una forma, pues, de vertebrar actitudes de oposición e incluso de rebeldía.

Sus conclusiones son la expresión de la misión como un “espacio poroso”, de forma que si, desde una perspectiva, se contempla como instrumento de penetración cultural y mecanismo de atenuación de la tensión social, desde otra puede ser terreno abonado para la confrontación cultural y religiosa (con el fantasma permanente de la apostasía o el abandono por parte de los nativos evangelizados), sobre todo cuando todos (misioneros, jerarquía eclesiástica, colonos, grandes propietarios e indígenas) contemplaban la utilidad de la reducción en términos de beneficio propio. De este modo, la actitud desafiante de unos líderes indígenas les mereció la consideración de “ministros del demonio” en la siempre providencialista literatura misional. Y desde nuestra óptica, ello expresa la realidad de una “hibridación cultural” en el marco del catolicismo militante.

Cinco propuestas, por tanto, tan interesantes como diversas. ¿Dispersión propia del término religiosidad? Por supuesto, pero también expresión de la riqueza de las vías de análisis. Confieso que me resultan especialmente atractivas, con una posible y cautelosa aplicación en este ámbito, las teorías de la “economía moral de la multitud” de E. P. Thompson, de la “descristianización” de M. Vovelle o del “pacto social” de W. J. Callahan. Pero para poder llegar a ello, es necesario hacer emerger el deslumbrante marco barroco que conforma las pautas de la religiosidad como una renovada conquista espiritual y una evangelización asaz opresora. Esto es lo que contiene este dossier, que no ha pretendido otra cosa que tomar el pulso a las reflexiones más actuales sobre las expresiones de la religiosidad en la modernidad hispánica.